乌托邦与政治现实主义
——文艺复兴政治思想的问题域与路标

韩　潮
(同济大学 人文学院，上海 200092)

摘　要: 文艺复兴政治思想的过往研究常将同一时期诞生的乌托邦与政治现实主义视为平行对立的思想传统,但二者并非全然割裂,而是存在概念纠缠、叙事互动与思想交汇的复杂关系。通过梳理乌托邦冲动与政治现实主义的反乌托邦冲动在文艺复兴晚期传播上的纠缠和联系,可以呈现出二者在方法论自我意识上的相互塑造。同时,以康帕内拉、培根、祖科洛为例,探讨部分兼具乌托邦与政治现实主义双重面相的思想家,剖析他们思想中政教关系、道德防御、制度设计等层面的共通逻辑。

关键词: 文艺复兴; 乌托邦; 政治现实主义; 国家理性
中图分类号: D 07　　**文献标识码**: A　　**文章编号**: 1000-5919(2026)02-0111-14

与思想史上的其他历史阶段相比,文艺复兴政治思想似乎缺少明显的标识。在更晚一些的早期现代时期,如果识别出“自然权利”或“社会契约”这样明显的标识,总可以从容地在这块领地里出入。但在文艺复兴政治思想的研究中,这样的便宜性却并不存在。很难用某个明确的标识来说明这个时间段内政治思考的普遍形态,甚至,很可能这样的普遍性从没有被真正设想过。

本文的一个简单目标在于,为文艺复兴这一特定历史阶段的政治思想提供某些形式的地形学标记。本文认为,在文艺复兴阶段,至少有两个交叠的问题域是政治思想史研究不可略过的,那就是同时诞生于文艺复兴阶段、相互对立也相互纠缠、更同样对后世造成重大影响的思想倾向——其一为托马斯莫尔开创的“乌托邦”传统; 其二为马基雅维利开创的“政治现实主义”的传统。

在此前学界的研究中,并非没有学者注意到文艺复兴政治思想史中所存在的鲜明对立的两级,但大体上以往的研究还只是对这两种思想倾向作平行的处理,仿佛乌托邦与政治现实主义分属于两条平行的道路,二者之间只是相互排斥的思想倾向,决然没有交汇的可能性。① 本文则试图证明,平行的路线标识是对文艺复兴政治思想地形的巨大误解。乌托邦与现实主义之间固然存在着一定的张力,但既不能排除二者的共同之处,也不能排除二者交叠重合的问题域,更不能排除二者之间纠缠的联系。

一

“乌托邦”这一概念不仅诞生于文艺复兴,在文艺复兴的知识氛围中得到孕育②,并且,正如博比奥

收稿日期: 2025-08-10
作者简介: 韩潮,同济大学人文学院教授。

① 此前的代表性研究为 J. H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation*: *More*, *Machiavelli*, *and Seyssel*, New York: Basic Books, 1973。Hexter 区分了早期现代政治思想的三种平行愿景: 乌托邦愿景、攫取性愿景和宪政愿景; 近年来已经开始有学者试图突破这一平行/对立叙事,如 Barbuto, G. M. *Il pensiero politico del Rinascimento*, Realismo e utopia, Roma: Carocci, 2007, 以及 Barbuto, G. M. *All' ombra del centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2019。

② 该领域相关研究参见创办于 2004 年的乌托邦研究期刊 *Morus-Utopia e Renascimento*(《莫尔: 乌托邦与文艺复兴》)。

(Norberto Bobbio) 所言,文艺复兴晚期其实是乌托邦创制最为活跃的时期之一①。如果将文艺复兴时期种种流行的“秘密社团规划”“世界帝国规划”“神权千年王国规划”“原始黄金时代追述”以及“理想城市规划”等不同的广义乌托邦的子类别包括在内,这一时期的乌托邦著述其数量很可能是惊人的。② 即便我们采纳更为狭义的界定方式,局限于所谓“严格意义上的乌托邦(utopias proper) ”——后者肯定将引入恼人的乌托邦定义问题③——其数量也相当可观。当然,除了已被译为中文的康帕内拉的《太阳城》(1602) 和安德里亚的《基督教共和国》(1619) 之外,文艺复兴乌托邦主义者的大多数著述还不为中文学界的一般读者所了解,甚至英语学界也才刚刚出版了意大利乌托邦主义者的若干译著,它们包括弗朗西斯科·多尼(Anton Francesco Doni) 的《世界》(1552) 和帕特里奇的《幸福之城》(1553) 、阿戈斯蒂尼(Ludovico Agostini) 的《想象共和国》(1585) 、以及祖科洛(Lodovico Zuccolo) 的乌托邦三部曲(1621) 。

这一点很可能是因为,19 世纪的乌托邦亦即后来被纳入社会主义前史传统的乌托邦基本上是一种英法现象,而 16 和 17 世纪文艺复兴乌托邦的创制主体是反宗教改革时代的意大利④,法国在文艺复兴的乌托邦创制中令人奇怪地缺席了,英国的乌托邦文学也是在培根的《新大西岛》之后才有了蓬勃之势⑤。

托马斯莫尔播下的种子首先并没有在英国而是在意大利生根发芽,这本身并没有太过突兀,16 世纪以及 17 世纪初的意大利在智识上仍毫无疑问是整个欧洲的先驱。尽管在政治上 16 世纪的意大利已经被迫整体依附于西班牙,丧失其政治自主性,但文艺复兴所催生的政治想象力还在延续。意大利的乌托邦主义者或许的确是在一个已经丧失了政治现实性的土壤上开始他们的政治思考,他们被迫或者尽可以首先运用他们的政治想象力,但是,很难说他们因此丧失了政治触觉,他们是某种意义上的未来主义者,按照菲尔波(Luigi Firpo) 一个富有想象力的借喻,这一批的乌托邦主义者,仿佛是“从一个遥远的荒岛向后世投递了一些漂流瓶中的信息”⑥。

有意味的是,这一时期同时也产生了另一种与“乌托邦”似乎完全处于两极、但同样支配着现代世界的思想倾向——“政治现实主义”。莫尔的《乌托邦》写作完成的 1515 年,也是马基雅维利《君主论》

---

① Marks, Peter, Jennifer A. Wagner-Lawlor, and Fátima Vieira, eds., *The Palgrave handbook of utopian and dystopian literatures*, Cham. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2022, p.298.

② 关于乌托邦作品的目录和类型学,参见 Michael Winter 编辑撰写的乌托邦文献手册: *Compendium Utopiarum*: *Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*, *vol 1*, *Von der Antike bis zur deutschen Frühaufklärung* J.B., Metzler, Stuttgart, 1978。

③ 参见 Eli'av-Feldon, Miryam, *Realistic Utopias*: *the Ideal Imaginary Societies of the Renaissance*, 1516-1630, Oxford: Clarendon Press, 1982, p.3。Firpo 称祖科洛的“幸福之城”为“伪乌托邦”(pseudo-utopia),而当代的处理方式则更愿意将其归类为一种“非典型乌托邦”,参见 Donato, Antonio. *Italian Renaissance Utopias*: *Doni*, *Patrizi*, *and Zuccolo*, Cham: Springer, 2019, p.251。

④ 对这一段历史的发掘主要要归功于意大利政治思想史研究的两位著名学者 Carlo Curcio 与 Luigi Firpo,参见 Curcio, Carlo, ed. *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento A. F. Doni*, *U. Foglietta*, *F. Patrizi da Cherso*, *L. Agostini*, Bologna: Zanichelli, 1941; 而关于 Luigi Firpo 对乌托邦研究的贡献,参见博比奥的纪念演说,Norberto Bobbio, Firpo in Utopia. In L. Firpo, *L' utopismo del Rinascimento e l' età nuova*, Alpignano: Tallone 1990b, pp. 63-91。

⑤ 关于法国乌托邦在 16 世纪和 17 世纪的奇怪缺席,参见 Davis, James Colin, *Utopia and the Ideal Society*: *A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, New York: Cambridge University Press, 1983, p.64; 英国乌托邦主要出现在 17 世纪尤其是培根的《新大西岛》之后的论点,则参见 Boesky, Amy, *Founding Fictions*: *Utopias in Early Modern England*, Athens: University of Georgia Press, 1996. p.11。

⑥ Luigi Firpo, *L' utopismo-Storia delle idee politiche economiche e sociali. Umanesimo e Rinascimento Vol. III* (Torino: UTET) 1987, p.812.

修订完成的时间。而有理由认为,这个时期的佛罗伦萨,同样存在着一个“政治现实主义群体”,马基雅维利不过是这个现实主义群体的一员。马基雅维利的朋友、几乎可以与其比肩的意大利史学家、政治思想家圭恰迪尼(Francesco Guicciardini) 是政治现实主义传统的开创者之一; 马基雅维利的另一个朋友韦托里(Francesco Vettori) 同样是一个几乎同等死硬的政治现实主义者; 而直接或间接引发《君主论》诞生的美第奇家族回归事件同样催生了包括韦托里的父亲皮耶罗 · 韦托里(Piero Vettori) 、政治家阿拉曼尼(Lodovico Alamanni) 等人提出的各种类型的“现实主义策论”。乃至于有学者认为,这个由共和制蜕变为君主制的时代或许是一个“政治现实主义的年代(L’età del realismo politico) ”①。

在沉寂了一段时间之后,佛罗伦萨的“政治现实主义”突然以一种特殊的方式席卷整个欧洲的知识界。其一是马基雅维利的读者在 1559 年马基雅维利被教会列入禁书之后找到的替代者——塔西佗,1580—1700 年间,整个欧洲共有超过 100 部的塔西陀著作的评注面世,作为马基雅维利主义禁忌的替身,塔西陀主义大概是 16 世纪末 17 世纪初欧洲知识界最为引人注目的一个学派②; 其二是在博特罗(Giovanni Botero) 1589 年出版《国家理性》一书之后,“国家理性”(Ragion di Stato) 这个概念同样以惊人的传播速度扩散至欧洲知识界,在 17 世纪上半叶这个词在至少八部著作的书名里反复出现。正像博特罗在《国家理性》一书的前言里所言,这些年他出入意大利内外的宫廷,“其诸多所见所闻里,最令我惊异不已的,便是人人开口闭口都在谈论国家理性,动辄搬出马基雅维利或塔西佗的大名”③。而到了 1621 年祖科洛所著的《论国家理性》里,他甚至说,“不仅宫廷里的谋士和学院里的学者,就连理发师以及店铺、酒馆里最卑微的手艺人也口口声声谈论国家理性”④。

因此,16 世纪末 17 世纪初的欧洲政治思想界的图景是这样的: 一边是乌托邦和想象的共和国,一边是现实政治的谋略和政治现实主义的坦诚理性。如果说政治思想注定存在着对立的两极,那么乌托邦和政治现实主义几乎就是这两个极点。这两个恰好诞生于同一时期、成长于同一时期的思想极点,共同构成了文艺复兴政治思想的明显标识。

二

不过,这两个相距遥远的思想极点并非是全然平行的思想传统,相反,二者的方法论自我意识是在相互纠缠中形成的。本节我们将讨论一个奇崛的案例,它关系到乌托邦传统和政治现实主义传统的互动,其核心文本是 17 世纪初博卡里尼(Traiano Boccalini,1556—1613) 所著的一部政治讽刺文学作品《帕纳索消息》。这是一部今天几乎已彻底被历史遗忘的作品,但在当时的欧洲知识界却取得了巨大的成功,1612 年到 1715 年之间这部作品以各种形式再版了 120 余次⑤。

这部作品的奇特之处在于,它在文体形式上是一部乌托邦或准乌托邦作品,在写作内容和意旨上却是一部典型的国家理性作品。从形式上看,博卡里尼的这部作品是 16 世纪开始兴盛的“帕纳索斯之旅”题材的延续。这一题材最初始于但丁《炼狱篇》将基督教尘世天堂观念、古希腊黄金时代与阿波罗缪斯居住地帕纳索斯山合为一体的寓言结构,在 16 世纪经阿雷蒂诺等诗人的演绎从而成为一个包含着异域想象、旅

① Dotti, Ugo-La *rivoluzione incompiuta_ Società politica e cultura in Italia da Dante e Machiavelli* Torino: Aragno, 2014.

② 关于塔西陀主义的传播,参见 Peter Burke, “Tacitism, Scepticism and Reason of State,” in *The Cambridge History of Political Thought*, 1450-1700, ed., J. H. Burns and Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 以及理查 · 塔克《哲学与治术》第二章,韩潮译,南京: 译林出版社 2013 年版,第 33—71 页。

③ Giovanni Botero, *Della ragion di Stato*, a cura di Luigi Firpo-Torino, UTET, 1948, p.51.

④ Ludovico Zuccolo, “Della ragione di Stato,” *in Politici e moralisti del Seicento*, éd., Benedetto Croce et Santino Caramella, Bari: Laterza, 1930, p.25.

⑤ 关于博卡里尼此书的文体、语境和政治思想,参见韩潮《巴洛克时代的讽刺与政治(代译序) 》,拉伊亚诺 · 博卡利尼《帕纳索传来的消息》,王宪生译,北京: 商务印书馆 2024 年版,第 i-xxix 页。

行虚构和道德讽刺等诸多元素在内的典型乌托邦题材。博卡里尼赋予这一题材以政治讽刺的意味,他设想了一个寓居于帕纳索斯山上的象征王国,这个王国的国王是主神阿波罗,而跻身于帕纳索斯山的公民则是古往今来、大大小小的文人政客的亡灵。这些亡灵的对话、交往乃至于纠纷和诉讼都是在阿波罗的管辖之下,因此总体上呈现了三百个围绕阿波罗治理案例而铺陈的帕纳索斯王国的故事。

博卡里尼构建这个象征王国当然是为了行讽刺之便,他的所有工作似乎就是尽情地嘲弄这个时代的全面腐败。《帕纳索斯消息》的英译本有一个冗长但独具慧眼的标题《新政治学——揭示廷臣、政治家、普通人的隐秘本性,揭露世界上最有名望的君主国、共和国各自政府的权力和伟大功业的秘密》,应当是准确捕捉了博卡里尼与那个时代知识氛围之间的关系。

而如果说博卡里尼此书的总体意图确乎是揭示君主藏诸密室却不幸为马基雅维利和塔西陀公之于天下的统治秘术,那么其文本中运用的若干寓言手法——如揭露君主心术的"政治眼镜"(l' occhiale politico)、或者在审判马基雅维利的罪名"为羊群装上狗牙"——大体上足以验证博卡里尼间接塑造了卢梭笔下马基雅维利的说法。一般认为,卢梭和狄德罗那里对马基雅维利采取的"迂回解释"(interpretazione obliqua)的解释学方法,就是经由皮埃尔倍尔《哲学词典》的中介而采纳自博卡里尼的《帕纳索消息》①,或许也因此,博卡里尼本人也被托法宁称为"红色塔西佗主义者"②,即国家理性主义中具有共和主义倾向的一派。

但这并不是说博卡里尼的学说具有革命性。博卡里尼更青睐共和政治,但他对共和政治的态度从来不是乌托邦式的,大体上他倾向于认为,任何自由政体本质上都是不可学的,建立共和政体需要太多不可多得的美德③。但博卡里尼的反乌托邦倾向还不止于对共和政治改革的反讽态度。事实上,《帕纳索斯消息》里最为著名的一则故事(1.77)表明他对人类的一切变革企图也从来是不报希望的。这则同样带有明显反乌托邦意味的故事说的是阿波罗看到世界的灰暗图景,意图着手全面改革世界,于是他召集了帕纳索斯山上的希腊七贤人、再加上罗马的卡托、塞涅卡以及同时代的哲学家马佐尼,为全面改革世界出谋划策。每一个智者都提出了对世界的诊断,但每一个诊断最终都无从下手,因为时代已腐败不堪,于是乎众人只好草草宣布了一个全面改造世界的宣言便草草收场——这个宣言的唯一内容只是限定了鲱鱼和卷心菜的价格。故事的最后在塔西陀的那句"只要有人,就有罪恶"(vitia erunt donec homines)的名言里落幕,博卡里尼补充了一句告诫,"人类的最高智慧无非是保持审慎,满足于让世界维持在它原来的样子上"④。

如果故事到这里结束,还远远称不上奇倔。事实上,乌托邦和现实主义的纠缠还刚刚开始。《帕纳索斯消息》出版之后两年之后的1614年,一个相当神秘的组织"玫瑰十字会"(Rosicrucian)在德国黑森州的卡塞尔以匿名的方式出版了他们的第一部宣言《兄弟会宣言》(Fama Fraternitatis),宣言讲述了一个多世纪前德国青年罗森克朗茨(Christian Rosencreutz)前往阿拉伯学习炼金术后回到欧洲、成立玫瑰十字会并开始推行"全面改革"的故事,宣言在一种末世论的氛围中呼唤欧洲的全面改革的到来。而在这部《兄弟会宣言》的前言部分,另附有一篇从篇名上看与《兄弟会宣言》的意旨颇为相近的文献,名为《整个世界的全面和总体改革》(Allgemeine und General Reformation der gantzen weiten Welt)。奇怪的是,这篇文献赫然正是博卡里尼《帕纳索斯消息》1.77 里那则阿波罗组织的全面改革世界规划走向全面

---

① 当然,近年来有一些不同意见,参见 H. Hendrix, *Traiano Boccalini fra erudizione e polemica. Ricerche sulla fortuna e bibliografia critica*, Firenze: Leo S. Olschki, 1995, 尤其是第八章 L' interpretazione obliqua: Machiavelli e Boccalini, pp. 223-253。

② Toffanin, Giuseppe, *Machiavelli e il "tacitismo": (la "politica storica" al tempo della controriforma)*, Padova: A. Draghi, 1921, p.165.

③ 参见其中的密提林(Mytilene)故事,博卡利尼:《帕纳索传来的消息》,第 113—118 页。

④ 博卡利尼:《帕纳索传来的消息》,第 235 页。

失败的故事。此后 1514—1517 年《兄弟会宣言》共出版了八个版本,其中五个版本都附有这篇除了篇名之外所有内容都与《兄弟会宣言》的基调全然相反的文献①。

这是博卡里尼接受史上顶顶奇怪的一个案例。几乎没办法不对这一文本组合方式感到困惑: 一个带有明显反乌托邦性质的文本被赫然塞入了一个完完全全建立在空想基础之上的末世论宣言文本里。于是,在呼吁对世界进行全面改革之前,读者首先需要阅读一篇主张全面改革根本不可能的寓言故事。这种文本错杂的编辑方式无论如何都会给读者造成巨大的混乱: 一些人干脆认为是作者和出版商之间的协调出了问题,因此出现了排印错误; 一些人则认为博卡里尼的反乌托邦讽刺是文本的真实意图,因此《兄弟会宣言》同样也是讽刺计划的一部分; 还有些人认为,博卡里尼的讽刺至少可以证明,《兄弟会宣言》与帕纳索斯山上的那些改革计划一样都是空洞无用的; 另有一些反对者认为,文本的矛盾证明玫瑰十字会的主张实质是撒旦式的; 不过,还有相当一部分人认为,这样的编排方式饱含深意,很可能与炼金术的精神操练有关,也有可能是刻意将一部分人拒之门外,甚至当时还有两本书专门研究这一明显矛盾背后的深层意旨。②

这一末世论小册子当时引发轰动的因素有很多,除了那种末世论宣言的精神气质,以及与炼金术修炼相关的神秘主义解读的可能性,其编排方式本身也是引发争议和进一步解读的原因所在。而令人感到不可思议的是,尽管乌托邦和反乌托邦、改革的希望前景和改革的绝望处境存在着明显的矛盾,但这一明显的悖反并不是绝对不可理解的,相反,这种悖反一定程度上反过来制造且强化了玫瑰十字会及其《兄弟会宣言》的末世论和神秘主义倾向。

关于玫瑰十字会和它的宣言文本,今天的学术界一般认为,其作者主体是以图宾根小圈子的三位学者安德里亚(Johann Valentin Andreae) 、海斯(Tobias Hess) 和贝授尔德(Christoph Besold) 。其中贝授尔德是博卡里尼文本的译者,而撰写了相对为人所熟知的乌托邦文本《基督城》的安德里亚则确定无疑在早年创作了玫瑰十字会的另一部宣言,并且很可能参与了《兄弟会宣言》的创作。③ 而安德里亚和贝授尔德都熟悉并赞赏博卡里尼的文本,尤其是安德里亚本人极有可能干预了矛盾的文本编排。④ 安德里亚本人就深谙真名伪名交替写作的技巧,一般而言,他的非讽刺作品署本名,讽刺作品署伪名,讽刺作品的出版地也都采取了特定的编造方式: 其四部讽刺作品中的三部出版地位于帕纳索斯山赫利孔泉(Helicon in Parnassus) ,另外一本讽刺作品的出版地则赫然位于“乌托邦城”。⑤ 此外,安德里亚甚至在一部讽刺作品里呼应了《帕纳索消息》1. 77 中全面改革失败的故事,只不过他以一种相当具有神秘主义的方式处理了全面改革的失败。在他看来,那些“迫切渴望改革世界的人他们所制造的喧嚣”是可笑的。他断言,世界的本质如同猫头鹰: 改革者的光芒越是耀眼,它就越会躲在黑暗中不愿现身。⑥

因此,安德里亚的博卡里尼倾向毫无疑问是存在的,他完全有可能把他思想中属于帕纳索斯山赫利孔泉的另一半放入《兄弟会宣言》的平行单元。世界全面改革的必然失败,对安德里亚来说无非意味着

---

① Penman, Leigh TI, “Sophistical Fancies and Mear Chimaeras?: Traiano Boccalini’s Ragguagli di Parnaso and the Rosicrucian Enigma,” *Bruniana e campanelliana*: *ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*: XV, 1, 2009 (2009): 100-120.尤其是 102 页的表格。

② 此处观点皆参见 Penman, 2009, pp. 107-114。

③ Dickson, Donald R.*The Tessera of Antilia*: *Utopian Brotherhoods and Secret Societies in the Early Seventeenth Century*, Vol. 88, Leiden: Brill, 1998, pp. 30-89.

④ 关于图宾根圈子对玫瑰十字会的介入参与,参见 Harald Hendrix, 1995. p. 109 ff。

⑤ 关于真名与伪名写作的交替,参见 Keller, Vera, “Fake News: The Marketplace of Boccalini’s Parnassian Press and the History of Criticism.” *Economies of Literature and Knowledge in Early Modern Europe*: *Change and Exchange*, Cham: Springer International Publishing, 2020, pp. 56-59。

⑥ 转引自 Penman, 2009, p.114。

神学世界观意义上现实世界的总体颓败和必然溃烂，黑暗中的猫头鹰需要反乌托邦叙事，以便于我们认识这个世界的幽暗本质。但这并不表明，安德里亚就没有《基督城》的一面，从末世论的角度来看，反乌托邦终究只是乌托邦冲动的一部分，是乌托邦冲动借以区分真实改革与虚假改革的一个必要的手段。无论反乌托邦的理性力量有多强大，似乎也无法完全遏止深处的乌托邦冲动。

罗伯特-伯顿写于 1621 年的《忧郁的解剖》(*The Anatomy of Melancholy*) 可以为我们印证这一点。在此书的一个段落里，同时作为玫瑰十字会支持者和博卡里尼支持者的伯顿叙写了他个人的情感倾向，从乌托邦情绪过渡到反乌托邦情绪、再从反乌托邦情绪回到个人的乌托邦冲动，呈现为三个情感阶段、两次情绪逆转的过程。

事实上，伯顿的纠结多少可以说明乌托邦和反乌托邦在那个时代人心中的纠缠。伯顿既肯定在这个时代，亟需一支秉持正义的玫瑰十字会之师，因为"据说他们能改革一切事物，无论是宗教、政治、礼仪，还是艺术、科学等等"，像赫拉克勒斯那样扫荡世间怪物；但他同时也认为，或许这一切都是徒劳，世间弊病从来无法根除，博卡里尼通过让阿波罗的世界改造计划走向失败，无非是让我们认识，"只要有人，就有罪恶"；然而问题还在于，即便我们真能做到放手旁观，任这世界深陷罪恶，泥潭里打滚，我们真能满足于此？

于是，伯顿说出了一段极为著名的话：

> 即便如此，为了让自己满意、愉悦，我仍要构建一个属于自己的乌托邦(Utopia of mine own) ，一座新亚特兰蒂斯，一个诗人笔下的理想国度。在那里，我可随心所欲掌控一切：建造城市、制定律法与规章，皆凭我所愿。为何我不能如此？——"画家与诗人皆有自由"。①

其后伯顿铺陈深远，似乎要在文字间尽情满足个体的乌托邦冲动，而其后的一长段华丽铺陈的文字就构成了思想史上极为罕见的"个人乌托邦"(personal utopia) 。很多学者都关注过这段"个人乌托邦"，但几乎没有人注意到，它毋宁是那个时代的乌托邦冲动和反乌托邦冲动反复纠结的一个产物。

三

除了乌托邦和政治现实主义之间在概念和叙事上的纠缠关系，要更为深入地理解二者之间的关系，还需要注意到，这两个各自分立的思想传统事实上存在着一些交汇之处。有些思想家既属于乌托邦传统，也属于政治现实主义传统——或者单就文艺复兴这一历史时期而言，即归属于马基雅维利主义、塔西佗主义及国家理性派的传统。这些重合交叠的思想家中的每一个都有其个体独特的多重面相，之所以看似对立的传统可以在他们每一个思想个体中得到结合，在每个人身上可能都有独特的解释。但从他们各自的独特结合方式中，我们恰恰可以解读出乌托邦和政治现实主义某些共通的东西。

本节我们同样将讨论三个同时代的案例，他们分别是康帕内拉(1568—1639) 、弗朗西斯培根(1561—1526) 以及路德维科·佐科洛(Lodovico Zuccolo，1568—1630) 。

1. 康帕内拉

政治现实主义与乌托邦的结合，首先以一种奇诡的方式出现在康帕内拉那里出现。作为乌托邦《太阳城》的作者，且作为一个在书信中、在文本各处以马基雅维利为天主教的心头大患，并始终将马基雅维利视为其批评对象的作者，理论上这个结合几乎是不可能的。然而，按照迈内克的看法，马基雅维利的一个魔力可能就在于，他会让他的反对者变得和他相似。而马基雅维利的这一魔法最为显著的施魔对象就是托马斯·康帕内拉。康帕内拉曾经撰写过一部著作《无神论的胜利，以哲学化的普遍宗教反对马基雅维利的敌基督》(*L' Ateismo trionfato*，*overo riconoscimento fi losofi co della religione*) ，迈内克

① Burton，Robert，*The Anatomy of Melancholy*，Vol. 1，London：WJ Widdleton，1875，pp.85-87.

说,这部书可以称为康帕内拉的《反马基雅维利主义》①。康帕内拉在狱中构思这本书时已经写过一封信给他的朋友,告知他,他正准备"写一本反对所谓政治家和马基雅维利主义的书,这些人是我们这个世纪的最大祸害,也是普遍君主国的最大祸害;这本书会展示国家理性实际上建立在自爱的基础上,这本书也会充分证明,他们认为宗教是一种治理技术的看法以及他们关于灵魂的学说是多么地具有欺骗性"②,但很不幸地是,《战败的无神论》刚刚面世不久,就有人以玩笑的口气给这部著作重新起了个名字叫《战胜的无神论》③,而当康帕内拉的著作《论西班牙君主国》(*De monarchia Hispanica discursus*) 的英译本第二版出版时,竟然被改名为《马基雅维利二世、意大利修士托马斯康帕内拉献给西班牙国王的关于建立一个普世君主国的建议》(*Thomas Campanella*,*An Italian Friar and Second Machiavel*: *His Advice to the King of Spain Attaining the Universal Monarchy of the World*) ④。这不能不说是个不大不小的反讽。

康帕内拉案例的困难在于,我们并不能十分清楚地辨别,在他那里存在着的矛盾体究竟是因为康帕内拉本人的人格矛盾性还是因为理念本身的特质所致。事实上,康帕内拉的巴洛克式人格给他的读者造成了巨大的障碍,乃至于康帕内拉的读者不仅无法确定他热爱的是魔法、形而上学、普世君主国还是三者的混合体,而且同样也无法确定,他究竟是基于世纪末的预言从而发动反西班牙阴谋的卡拉布里亚英雄,还是呼唤政教合一、主张西班牙和罗马联合为普世君主国的鼓吹家;究竟是马基雅维利的激烈批判者,还是其教义的伪装传人(acerrimus pariter reprehensor et fucatus doctor)。⑤

不过,撇开其人格矛盾性不论,在理念层面,确实存在着一些让康帕内拉这位反马基雅维利主义者变得与马基雅维利相似的东西,或者说,让他的太阳城乌托邦与《西班牙君主国》中的马基雅维利主义并行不悖的东西。康帕内拉著述中以《战胜的无神论》为代表的对马基雅维利的批评主要在于,马基雅维利将宗教视为政治家和立法者的工具,乃至于否定了宗教的真理性和自然属性,但康帕雷拉本人同样极为关注宗教的社会功能和社会属性——马基雅维利在《李维史论》(Discorsi II, 2) 中曾批评基督教"解除了天堂的武装(disarmato il Cielo)",康帕内拉的《西班牙君主国》则几乎完全颠倒了马基雅维利对基督教的看法,他转而寄望于教皇不再局限于精神领袖的定位,使基督教成为一个兼具精神性和政治行动力的政治实体,借助于西班牙建立一个以教皇为核心的西班牙普世帝国。为此,他甚至在诗歌中呼唤基督"带着武装的重临"⑥。这一"重新武装天堂"的主张几乎是对基督教的再马基雅维利化,或者说,是以马基雅维利的方式重新改造了基督教——上帝的归上帝,凯撒的也归上帝。

在《太阳城》这部乌托邦作品里,同样有类似的政教合一的强烈倾向。《太阳城》比其他的乌托邦作品更突出了唯一的最高领导者"太阳"即形而上学家(metafisico) 的位置,而这位太阳或形而上学家事实上既是太阳城的政治领袖和大法官也是太阳城的宗教领袖即大祭司,他的职能之一就是接受每个公民的秘密忏悔以及代表全体人民向上帝献祭、忏悔并请求上帝的恩典。同时,太阳城中的"太阳"所辐射的法律,其位置毋宁也是相当暧昧的:首先,太阳城中的法律条文相当之少,而且其形态几乎就是从形而

---

① Meinecke F. *Machiavellism*: *The Doctrine of Raison D'Etat and Its Place in Modern History*, London: Transaction Publishers, 1997, p.97; 中文本翻译有误,此处有修正,参见弗里德里希迈内克:《马基雅维里主义》,第 174 页。

② Ernst G. *Tommaso Campanella*: *the Book and the Body of Nature*, Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2010, p.127.

③ 施捷克里:《康帕内拉传》,北京:商务印书馆 1963 年版,第 376 页。

④ Headley J M., "On the Rearming of Heaven: The Machiavellism of Tommaso Campanella", *Journal of the History of Ideas*, 1988, 49(3): 388.

⑤ 此系 1660 年赫尔曼康林(H. Conring) 为其《君主论》拉丁译本所写的献辞中对康帕内拉的评价,参见 Panichi, Alessio, "Homo ingeniosissimus e fucatus doctora: Hermann Conring interprete di Campanella," *Bruniana e campanelliana*: *ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*: XXII, 1, 2016(2016): 23-24。

⑥ Headley, 1988, p.401.

上学观点出发对某些道德观念下的定义,进行审判时,法官只会宣布,“孩子,你违反了这些神圣的定义”;在司法方面,事实上也没有专职的法官,每个公民其职业的领导者同时就是该公民事务的法官,而上级的法官则就是兼任祭司的形而上学家;此外,太阳城里并没有监狱,有死刑却没有死刑的执行者,因此如果需要执行死刑,那就只能劝死刑犯自杀①。

由于法条没有独立于道德哲学,法官没有独立于祭司或精神事务的导师,法律执行没有独立于道德劝说,换言之,由于法律就其各方面而言都不具备基本的独立性,我们很难说在太阳城中有世俗意义上的法律存在。而这其实是太阳城中法律和宗教、政治事务与精神事务之间缺少界限的一个标志。反过来说,法律仪式和宗教仪式或道德仪式之间的模糊,会使得宗教在社会生活的方方面面起到全方位的决定性作用,这也是《太阳城》被一再指责为神权政治的原因所在。理论上,就其内容而言,《太阳城》中的宗教与莫尔《乌托邦》中的宗教一样都属于自然宗教,并不带有神秘主义的色彩——甚至康帕内拉为基督教所做的辩护也只是认为基督教最符合自然宗教的定义——但宗教的社会功能却迥然不同,在宗教的社会功能方面,康帕内拉几乎就是一个颠倒的马基雅维利主义者。只不过马基雅维利是用政治吸纳了宗教,而康帕内拉则是用宗教吸纳了政治。

《太阳城》的乌托邦与《西班牙君主国》中的君主国,在这个意义上其性质是基本相似的,二者都是“天堂的再武装”或者说都是一种“政教合一”的体制。康帕内拉可以批评马基雅维利并不关注宗教的真理性问题,但康帕内拉本人的学说却证明,无论宗教是否具有真理性,无论是否有意识地将宗教视为政治的工具,都不得不在描述的意义上谈论或研究宗教的社会功能——后者不得不从宗教的真理性领域里独立出来。而这一点发生时,建立在宗教真理基础之上的乌托邦似乎也就需要直面其政治现实主义的底层逻辑了。

2. 培根

关于乌托邦与政治现实主义论域重叠的第二个例子来自于弗朗西斯培根。作为《大西岛》的作者,培根属于早期现代的乌托邦传统中不可或缺的一员。同时,正如卡恩(Victoria Kahn)所言,“在大多数关于马基雅维利主义的史论里,培根都因其‘对政治事务的明确世俗化处理方式’占据着一个突出的位置”②。不过,关于培根的马基雅维利主义侧面以及这一侧面与其乌托邦侧面的关系,相关的解读还远远不够。

培根与康帕内拉相差不过七岁,差不多同处一个时代。二人秉性大异,培根并不具备康帕内拉所特有的巴洛克人格,他更像一个启蒙时代的人物,也不太可能以康帕内拉式矛盾体的方式感知这个复杂的世界。但培根未必没有感受到康帕内拉所感受的东西,只不过对同一种感受材料的认知却大相径庭。在培根对马基雅维利的多次引证里③,同样引述过马基雅维利在《李维史论》(Discorsi II, 2)对基督教的批评,在一篇随笔《论善与性善》(Of Goodness and Goodness of Nature),培根许诺要谈谈人们在良善问题上犯的错误,于是他提到意大利人有一句刻薄的谚语:“Tanto buon che val niente”(真是个好人,好到一无是处)。意大利的一位博士,尼科洛·马基雅维利,用直白的文字坦率写道:“基督教信仰把好人拱手送给暴君与不义之徒作猎物。”他之所以这样说,是因为事实上从未有任何法律、教派或学说像基督

① 康帕内拉:《太阳城》,陈大维、黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆1980年版,第40—41页。

② Victoria Kahn, *Machiavellian Rhetoric: From the Counter-Reformation to Milton*, NJ.: Princeton University Press, 1994, p.283.

③ 在《学术的进展》中,培根至少十次以赞扬的口气引证马基雅维利,在《随笔》里他在四篇文章里五次引证了马基雅维利,在其他政论各处亦有多次引用,关于培根对马基雅维利的引用,参见 Dolgoy, Erin A., “The politics of dissimulation: Francis Bacon, self-knowledge, and the art of lies,” In Cusher, Brent Edwin, and Mark A. Menaldo, eds., *Leadership and the Unmasking of Authenticity: The Philosophy of Self-Knowledge and Deception*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2018, p.131 注 10。

教那样推崇良善; 因此,为避免丑闻或陷入危险,有必要了解这一卓越习惯可能带来的错误。①

培根的表述非常微妙。同样的一段话,对于康帕内拉来说意味着,基督教必须放弃单纯的精神自足,提升它的政治行动力,以免将天主教拱手相让于异端; 而这对于培根来说则不然,他远没有像康帕内拉那样狂热地捍卫基督教,他对基督教推崇良善的认可几乎是一种不可能不被辨识出来的反讽。基督教或许的确具有一种前所未有的良善,但是马基雅维利的话无非意味着,前所未有的良善也有着前所未有的错误。

不同于康帕内拉那种政治化的解读,培根在道德层面演绎出一种非常不同的"道德马基雅维利主义"。培根从马基雅维利那里读到的不是基督教卸去了天堂的武装,而毋宁是基督教道德卸去了好人的武装,让好人沦为恶人的猎物。因此,培根的不满完全在道德方面,他以若干道德箴言的方式告诫我们,"切不可为寻求他人的善意,而被他们的脸色或喜好所奴役",因为那只是"软弱与迁就"; 或者,"切不可变卖你一切所有的",因为若不然,"你在滋养溪流时,却会使泉源干涸"; 而最为重要的是,培根重新解读了登山宝训中的"爱人如己",他说,上帝使我们的自爱成为范本,使我们对邻人的爱成为摹本,"切不可在绘制摹本时毁了范本"! ②

培根的道德告诫一言以蔽之,切不可因为爱邻人的缘故,而放弃了对自己的爱。很难说这一意义上培根所构建和理解的"马基雅维利式道德"是一种简单直接的利己主义,甚至也不能说这是一种经过计算的理性自利。如果一定要说这属于某一种类型的利己主义③,那么这种利己主义或许可以称之为"防御性自利",而不是与之相反的"掠夺性自利"。培根对"爱人如己"的解读,其实无非是对登山宝训同一段落里那种"打你的左脸送上右脸"的基督教道德的讽刺; 他讨论的只是在比较的意义上"自爱"与"对邻人的爱"孰先孰后的问题,他从没有说过,人都是自私的或不要爱你的邻人; 甚至培根的告诫也只是一种道德层面上好人的"再武装化",只不过这里马基雅维利式的"武装"指的是好人的防备心理或不该被放下的防御性本能罢了。

事实上,我们还可以在培根对马基雅维利的解读中找到一些类似的防御性理解的例子,比如最为惯常引用的《学术的进展》中的例子:

> 我们应当对马基雅维利等人——他们写下了人类实际的作为而非人类应当的作为——深怀感激。因为人若不能透彻了解"蛇"的全部特性,卑劣和匍匐的姿态、善变和狡黠、嫉妒和毒刺、以及其他等等邪恶的形态本质,便无法将"蛇的智慧"与"鸽子的纯良"结合起来; 若非如此,美德便会毫无防备(unfensed) 、暴露在危险之中。④

这个著名段落不仅扩展了《君主论》15 章实然和应然的原始区分,而且还说出了实然认知根本上起到的功能是一种防御性的功能。事实上,在这个段落之前,还有一段被忽视的、更具有防御意识的文字:

> 在我看来,以正直与真实的态度来处理此论点——当然目前还远远不足——是为诚实与美德所能筑起的最坚固堡垒之一。正如蛇王(Basilisk) 的寓言: 若它先看见你,你便必死; 若你先看见它,它就丧命。欺诈与邪术亦然: 如果你能先行看破它们,它们便失去了效力; 如果你让它们占得了先机,就会有危险。⑤

---

① Oxford Francis Bacon XV *The Essayes or Counsels*, *Civill and Morall*. *Michael Kiernan* (ed.) , Oxford: Oxford University Press, 1985, p.39.

② Ibid pp.39-40.

③ 关于培根《善与性善》中的利己主义,参见 Sacerdoti, Gilberto, "Bacone, machiavelli e l' imitazione di cristo," *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 3. 2 (2007)。另见 Orsini, Napoleone, *Bacone e Machiavelli*, *Genova*: *Emiliano degli Orfini*, 1936。

④ Oxford Francis Bacon IV *The Advancement of Learning*—Michael Kiernan (ed.) , Oxford: Oxford University Press. 2000, pp.144-145.

⑤ Ibid p.144.

培根将人类面对邪恶的道德处境设定为一个具有警觉性的战争场景，在这个场景里，邪恶认知的功能是防御性的，也就是说，如果你不认识邪恶，就不能防御邪恶，认知和防御在功能上是一体的。所以培根才会说，人若不能透彻了解"蛇的全部特性"，便无法将"蛇的智慧"与"鸽子的纯良"结合起来。

但是，这一经过培根阐释的"蛇的智慧"并不就等于"蛇的全部特性"。邪恶与对邪恶的认知是不同的，后者是前者价值悬置后的一种中立化的产物。因此，与"鸽子的纯良"相结合的不是"邪恶的蛇"，而是"智慧的蛇"，或者说是一种对于邪恶的敏感觉察的能力。马基雅维利式的"道德武装"如果存在的话，那么一定就是这种经过培根阐释的中立化、工具化和防御化的"道德警觉"。

事实上，培根的所谓"马基雅维利主义"主要是指他对马基雅维利的道德防御功能的认同，在政治上他更从来没有赞同过那种具有道德挑衅意味的马基雅维利主义，也绝非像康帕内拉那样只是在更窄的政教关系领域内认同马基雅维利的策略，在相当多的实际政治的政策领域培根对马基雅维利的援引往往是马基雅维利著述中那些具体的、中立化的治理策略——比如在宗教争议调解、爱尔兰殖民、苏格兰归化等具体政治议题上对马基雅维利治理策略的沿用。① 相较于康帕内拉为西班牙帝国献上的那些并不高明、缺少操作性的离间挑拨式狡黠阴谋，即便在策略上培根所采纳的马基雅维利式治理方法相比而言也要更具中立性和技术性，几乎没有太多道德争议可言。

因此，如果我们认为，培根式的马基雅维利主义主要是基于对马基雅维利的技术化理解，那么，这一意义上的马基雅维利主义和他的乌托邦写作就不存在什么冲突，因为，培根的《新大西岛》本质上也是一部技术化的乌托邦作品，甚至可以说，"新大西岛"不过是培根为引入他的科学殿堂和技术王国即"所罗门宫"而设定的社会背景，除了"所罗门宫"之外，《新大西岛》在乌托邦作品中几乎没有任何特色。但相较于托马斯莫尔那里原初的"乌托邦"设定——前者其实并不带有技术变革或科学幻想的意味——培根的《新大西岛》里毋宁首先发展了技术发现和技术驱动的乌托邦。

事实上，令人吃惊的是培根在《学术的进展》里甚至以某种近乎于《君主论》15 章著名的反乌托邦模式批评了哲学家的乌托邦写作，他指出，

> 哲学家为假想中的国家制定假想的法律，他们的论述如同天上的星辰——因高悬天际而光芒微弱，难以照亮现实。②

培根不太可能认为他本人所著的《新大西岛》属于此种类型的乌托邦。培根的乌托邦或者本来就不是一种基于应然的想象乌托邦，或者说，不是那种本质上是由现实世界的道德律令驱动的乌托邦，它代表着乌托邦的另一面，即由技术发现和技术驱动的乌托邦，这种意义上的乌托邦当然也是一种想象的产物，但它与现实的距离并不是应然和实然的距离，而是未来和现实的差距——或者更严格地说是对未来的想象与现实的距离。政治现实主义与这种技术驱动类型的乌托邦本来就不存在理念上的冲突，甚至不妨说，他们是同一种底层逻辑的产物，它们之间的唯一区别只是在于时间轴上的位移。

3. 祖科洛

第三个同时覆盖了文艺复兴的乌托邦传统和国家理性传统的人物是出生于法恩扎并长期供职于乌尔比诺宫廷的思想家祖科洛(1568—1630)。他与康帕内拉(1568—1639)、培根(1561—1526)所经历的时间段几乎是重合的，很难说文艺复兴的乌托邦传统和国家理性传统是否恰好在这个时间段内走向了融合和终结。无论如何，他们三人中最后一个死去的康帕内拉去世仅仅一年，现代史就恰好演进到了英国革命的爆发，同一年，霍布斯出版了《法的原理》。十一年之后，英国内战结束，《利维坦》出版，现代史自此不再回头。

---

① Luciani, Vincent. "Bacon and Machiavelli." *Italica* 24. 1 (1947): 26-40.

② Oxford Francis Bacon IV, 2000, p.180.

祖科洛的思想大体上是一个时代终结的标志之一,并且,大体上可以说他为文艺复兴的乌托邦传统和国家理性传统分别画上了句号。对这两个传统而言,祖科洛的工作都是总结性的,也是不可或缺的。对于后者,祖科洛贡献主要在于一篇讨论国家理性定义的短文《论国家理性》,克罗齐说,"至于祖科洛的短论,无论是研究过《国家理性史》的迈内克,还是重新研究过 17 世纪哲学史的我本人,都认为这是该世纪关于该主题最敏锐、最独创的著作"①。事实上,这篇短论的价值不仅在于当时,祖科洛的短论毋宁也影响了克罗齐本人的马基雅维利研究,因为,按照克罗齐的看法,之所以同时代意大利国内以及意大利以外的学者都一致赞同该短论的原创性价值,是因为"该短论阐明了国家理性既不是道德的、也不是不道德的,而是前道德的、且具有自主性的(non già morale o immorale ma autonomo e premorale)"②——而这恰恰构成了克罗齐所给出的可能是历史上最为经典的马基雅维利思想界定模式中的两个核心成分: 政治的自主性或政治与道德的分离。

对于前者,祖科洛的重要性和特殊性同样是相当突出的。他一共写作了三部通常意义上的乌托邦作品,大多数乌托邦作者都是以一部乌托邦作品而闻名的,很少有以多部作品、采取不同形式触摸和探索乌托邦体裁的各个侧面。仅就这一点而言,祖科洛的乌托邦写作就已经有了难以取代的价值。

祖科洛乌托邦对话的三部曲《药剂师或真正的乌托邦共和国》(*l' Aromatario o vero Della Republica di Utopia*)、《波尔图或埃万德里亚共和国》(*Il Porto o vero Della Republica d' Evandria*)、《贝鲁奇或幸福之城》(*il Belluzzi o vero Della città felice*)③不仅表明了他对乌托邦体裁持久关注和浓厚兴趣,并且祖科洛的每一部乌托邦写作都具有独特之处,也都体现了祖科洛对乌托邦问题不同侧面的探索。《药剂师或真正的乌托邦共和国》是论战性质的,基本上是祖科洛对托马斯莫尔《乌托邦》一书全面彻底的批评;《波尔图或埃万德里亚共和国》大体上是正面表达祖科洛的乌托邦理念; 而《贝鲁奇或幸福之城》则依托于历史上的圣马力诺,表达祖科洛对理想城邦的另一些特殊意见。

当然,这并不妨碍三者之间存在着某些明显的共同之处,比如祖科洛的乌托邦三部曲都没有提及宗教在城邦中的作用,仿佛他笔下的乌托邦注定全部都是完全世俗化、没有宗教存在的城邦。这一点放在整个文艺复兴的乌托邦传统里也是相当罕见的④,对比康帕内拉的神学政治热情,祖科洛几乎是一个彻底的宗教冷淡派。尽管他在《药剂师》里批评了莫尔在乌托邦里安排的宗教宽容政策⑤,按照某些研究者的看法,祖科洛倾向于按照马基雅维利所理解的公民宗教的方式去理解这个时代最为棘手的政教关系问题,认为宗教是公民团结的纽带,没有宗教几乎不可能实现和平共处⑥,但这或许是对祖科洛的误解,从另外两部乌托邦作品中宗教事务以及随之而来的政教关系的阙如来看,祖科洛可能正是意识到,一方面信仰不同的神意味着不可能在公民之间建立任何实质性的精神纽带,另一方面祖科洛又不愿走向康帕内拉式的政教合一狂热,那么让宗教从乌托邦中彻底消失、从而想象一个没有宗教的理想社会,难道不正是乌托邦写作的意义所在? 有时候沉默本身就是最激烈的。

事实上,在祖科洛对莫尔的批评里,除了宗教宽容之外,祖科洛关心的乌托邦宗教问题还另有一条在于,他关心莫尔的乌托邦里祭司拥有的权力:"城内的祭司处于何种地位? 由谁来任命这一神职? 谁

---

① B. Croce, Lodovico Zuccolo e l' italianità, in Id., Uomini e cose della vecchia Italia, Serie prima, Bari: Laterza, 1927, pp.184-185.

② Ibid. p.185.

③ 祖科洛的乌托邦三部曲采用了统一的命名规则,以人名或讲述人的职业为主标题,解释性成分作为副标题。这三部对话涉及的讲述人或相关人员分别是 Giuseppe Aromatario, Lodovico da Porto, Andrea Belluzzi, 其中 Aromatario 在当时的意大利指药剂师,见 Donato, 2019, p.153。

④ Ibid p.231 注 48。

⑤ Ibid p.149.

⑥ Ibid pp.176-177.

可以对这一神职发号指令?”①也就是说,乌托邦必须说明,宗教这一精神权力究竟需不需要以及多大程度需要听从政治权力的任命、指挥和管理,如果这一现实中的政教关系问题没能在乌托邦里得到投射,那么莫尔的乌托邦在基本社会权力的配置问题上就是不合格的。既然乌托邦还是一个人类社会,还有一些基本的人与人之间的关系需要处理,那么想象的边界就需要受到这些关系的限制——政治或政治权力就是想象的边界。

祖科洛对莫尔的乌托邦最为重要的批评就是关于乌托邦的非政治性。我们知道,《乌托邦》一书在政治制度安排方面是出了名的简略,全书涉及政治制度的内容只有短短一页篇幅。② 而恰恰在这一问题上,祖科洛向莫尔提出了一连串的问题:

> 莫尔几乎未曾考察那些建立并治理一个共和国所必需的规则。例如:他可曾讨论过元老如何选举?他们应具备何种资格?元老院如何召集?它拥有哪些立法与行政权力?在何种情形下、如何行使这些权力?法官如何选任?人数多少?分设几级?其权限何在?如何审判?如何惩罚?如何为误判者提供救济?军事指挥权归属何人?军队规模与兵种构成如何?如何集结?如何训练?享有何种豁免与特权?共和国内新法规的制定权归属何人?必要时谁来负责废除旧法规?城内的祭司处于何种地位?由谁祝圣?由谁指挥?我们可以向托马斯莫尔提出上百个类似的疑问。③

这一连串的问题表明,祖科洛认为莫尔的乌托邦在政治上是不合格的,它缺失了“建立并治理一个共和国所必需的规则”。这一指责一直贯穿于祖科洛的批评,在相当多的情况下,祖科洛会指责如果乌托邦遵循了莫尔的安排,这一社会就会产生权力的滑坡或治理预期的下降。

比如他认为,乌托邦中除了通奸罪之外其他罪行都没有固定刑罚,实际量刑由法官自行决定,在这种情况下法官就拥有了巨大的权力。随着时间推移,不但法官的断案很可能会产生许多错误,而且人民也很难形成明确的是非观念。又如他指出,莫尔赋予乌托邦中的官员摄护格朗特(Syphogrant)以太多细碎的职能,太过频繁也太过深入地介入了普通平民的日常生活,以至于随着时间迁移,摄护格朗特有可能成为街区的霸主。再比如,在祖科洛看来,乌托邦的城邦联盟只选择了 54 个自由城市中的一个作为讨论国家事务的所在地,而这个城市的突出地位就有可能会对其他城市造成伤害,随着时间推移,甚至可能会引发其他城市的反抗乃至于革命。④

这种类似于权力演化的分析看上去是对乌托邦的“再政治化”。莫尔的乌托邦对于政治制度的忽略并非是偶然的,乌托邦总体上的非政治性安排,是因为在最为理想的层面,政治其实是不必要的。制衡或防范性的政治制度愈完善,愈说明底层上的不够完美。而祖科洛所设想的权力退化则说明,即便在想象的层面城邦可以被描述得很完美,但政治却不会轻易被略过。理论上我们甚至可以认为,如果乌托邦是一个想象的城邦,那么乌托邦中的政治就是这个想象城邦的实际真相。

当然,这其实是一切乌托邦设计中一个有可能绝难摆脱的悖论。完美的东西不需要制约,需要制约的东西就不够完美,因此,建立在制约基础之上的政治制度,对乌托邦整体设计而言注定是一个奇怪的存在。而每一个乌托邦的设计师或许都会自问:一个如此完美的东西还需要防范它被败坏吗?

这一点事实上已经被祖科洛在《药剂师》对话的尾声部分清晰地表达了出来。其中的对话者多纳托说:

> 几天前,我读了马尔维兹(Virgilio Malvezzi)伯爵的《塔西佗论稿》。那本书教我懂得:一座城市的整体和谐,恰恰源于各部分之间的相互冲突;正如自然界的秩序与良好体质,出自元素的对抗以及天体运行的对立一样。因此,

① Ibid p.138.

② 托马斯·莫尔:《乌托邦》,戴镏龄译,北京:商务印书馆 1982 年版,第 54—55 页。

③ Donato 2019, p.138.

④ Ibid 分别见于 p.145, pp.142-143, p.139。

在一个城邦里,贵族和平民、富人和穷人都是必要的,因为他们之间可以相互制约。①

马尔维兹作为当时的国家理性传统、塔西佗主义者的另一位代表,他所表达的这一观点其实并非源自塔西佗也并非是他个人的发明,而是来源于马基雅维利《李维史论》1.4 中早已被清晰表达的贵族和平民之间的"制度化纷争/内乱"的激进观点。② 而正如有论者指出的那样,相较于正文部分对莫尔的具体乌托邦设计的全方位批评,尾声部分的批评更类似于对一切乌托邦方案的批评,因为,任何乌托邦的根本问题都在于,"在通过消除冲突、构建完美和谐社会的同时,恰恰移除了推动公民建设并维系伟大国家的核心动力"③。这一批判思路构成了诸多反乌托邦小说的论述基调,但无论如何,它首先出现在祖科洛利用马基雅维利批评莫尔的对话里。

不过,如此引出的怀疑可能是,如果祖科洛已经有了对一切乌托邦规划的质疑,那么他又如何能够写作自己的两篇乌托邦对话呢? 看上去这的确有些悖反,但也绝非完全不可理解,因为,过往学术界主流对于祖科洛乌托邦的评价往往就在于,他"驯化了乌托邦的狂野想象力,使乌托邦更加现实",或者,祖科洛式的乌托邦的出现代表了乌托邦已经开始走向衰落,并且,本质上这是一种"道德热情的衰落"。而对他的乌托邦对话《波尔图》,学界的评价则认为,《波尔图》中缺少一般乌托邦作品中的奇特习俗、革命性的制度或创新性的法律,本质上这是"实用主义和想象力之间取得的微妙平衡",是意大利乌托邦主义者将马基雅维利的尖锐批评融入托邦体裁的唯一的一次尝试。④

但如果我们从两个传统各自的演化来看,如果乌托邦传统中的激进性成分得以消除,如果马基雅维利主义或国家理性中的道德挑衅成分也同时得以消除,二者各自被摄入中立化的理论态度里,从而使得前者成为一种以制度设计为导向的规划性方案,使得后者成为对国家运行规则的政治科学式考察,那么,它们之间似乎必然存在的理论张力也就自行消失了。这里并不存在什么必然的对立,国家理性学者尽可以写作他们自己认为相对合理的乌托邦规划或社会工程方案,乌托邦主义者也尽可以探索符合他们理想愿景的国家运行机制。在一个设定的建构理性的框架内,二者完全可以汇聚为同一条河流——当然,这是一条关于国家治理的人工运河。

四

但是,从现代政治本身的图景来看,如果我们将乌托邦和政治现实主义视为现代政治的对立两极,大体上仍旧是不错的。因为我们所勾勒的历史图景和概念图景几乎是唯独属于文艺复兴的现象。文艺复兴之后、启蒙开始之际,这两种原本相互纠缠、也共享着交叠重合问题域的思想倾向就开始了它们分道扬镳的历程。乌托邦趋于激进,而政治现实主义趋于保守,"立场的极化"进一步强化了"方法论的极化",从而使得二者的汇聚几乎不再可能。在后启蒙的时代里,我们遭遇的往往是,一个彻底没有乌托邦的、残酷的现实政治世界和另一个彻底没有现实感的、僭妄的政治幻觉世界。

这其中首要的一个变因是起源于 18 世纪的"乌托邦的时间化(the Temporalization of Utopia) /历史化"⑤。1770 年,一部乌托邦小说《公元 2440》在法国诞生。作者假定了一个人做了个历时六百余年的

---

① Ibid p.151.

② Ibid p.179.

③ Ibid p.179.

④ Ibid pp.185-187.

⑤ Baczko, Bronislaw, *Utopian Lights*: *The Evolution of the Idea of Progress*, tr. Judith. Greenberg (Lumieres de l' utopie, 1978), New York: Paragon, 1989, p. 111 - 128; 另见 Koselleck R, *The Temporalization of Utopia*, In: Koselleck R, *The Practice of Conceptual History*: *Timing History*, *Spacing Concepts*, translated by Todd Samuel Presner, Stanford : Stanford University, 2002, pp.84-99。

梦,在公元 2440 年醒来。这是第一部将场景设置在未来世界的乌托邦。作者对未来的想象其实并不带有《弗兰肯斯坦》那种科学狂想的性质,而更类似于传统乌托邦在未来世界的扩展。但值得注意的也恰在此处。《公元 2440》之前的所有乌托邦其实都不具备时间维度,前启蒙时代的乌托邦,更像是无数个失落在布鲁诺的无限空间的某个异域存在,如同《格列佛游记》里的大人国或小人国,偶然闯入了我们的生活,撞开了我们或局促或可笑的认知。从没有哪一个文艺复兴乌托邦的作者曾经设想过,某个他所设想的乌托邦竟会是人类在未来世界的最终归宿。但启蒙时代对理性和进步的无限信心使这一切竟得以可能,乌托邦的作者不仅将时间维度引入了乌托邦叙事,并且在他们看来,他们所提出的理想社会愿景,本质上就是他们的社会理论的必然推演,这一切与建立在科学基础上的真理别无二致。① 而如果乌托邦的基础是科学真理,那么人类的未来自然可以从这个真理中推演出来。

可能也正是基于这一理性推演的逻辑,19 世纪的乌托邦作者如圣西门、傅里叶和欧文等人纷纷放弃了文艺复兴乌托邦的叙事模式,他们不再撰写虚构的旅行传说。在他们的笔下,再也没有误入乌托邦国度的偶然故事。“乌托邦的历史化”不仅在时空序列上改造了乌托邦,而且也在叙事上改造了乌托邦。对他们来说,乌托邦似乎不再需要想象力的介入,但吊诡的是,他们的乌托邦并没有真正成为历史的真理,他们只是按照他们以为的真理改造了他们的想象。

现代性的展开逻辑可能也恰恰就在于此。理性的僭妄强化只是自反性,而因自反而成熟、或者因自反而过分成熟的现代性制造出的只是一种方法论极化的概念工具。与之相反,文艺复兴与早期现代的概念图景并没有受到方法论极化的侵蚀,想象与现实之间的反讽张力对于这个世界来说是切实的——在这个世界中,《乌托邦》可以被反讽地阅读,《君主论》同样可以被反讽地阅读——而这几乎是一个身处方法论极化而不自知的世界所不能想象的。从某种意义上,这是因为,现代的早期经验,或者也代表了现代的原始和深层的经验。

Utopianism and Political Realism

——The Problem Domain and Landmark of the Renaissance Political Thought

Han Chao

(*School of Humanities*, *Tongji University*, *Shanghai* 200092, *China*)

Abstract: Previous studies on Renaissance political thought have often regarded utopianism and political realism, which emerged in the same period, as parallel and opposing intellectual traditions. This paper reveals that they are not entirely separated, but rather possess a complex relationship of conceptual entanglement, narrative interaction and intellectual convergence. By sorting out the entanglements and connections between utopian impulses and political realist anti-utopian impulses in their dissemination during the late Renaissance, this paper seeks to present the mutual shaping of their methodological self-awareness. Meanwhile, taking Tommas Campanella (康帕内拉), Francis Bacon (培根) and Zuccolo (祖科洛) for example, this paper also attempts to explore some thinkers who possess the dual aspects of both utopianism and political realism, and analyze the common logic in their thoughts regarding the relationship between church and state, moral defense, and institutional design.

Key words: Renaissance; utopianism; political realism; state rationality

(责任编辑　管　琴)

① Baczko, 1989, pp.7-8.